

“¡Ay, si en vez de santo fuera hombre...!”: religión y masculinidad en *Nazarín* (1885)

Ismael Souto Rumbo

The College at Brockport: State University of New York

Cuando el narrador se encuentra por vez primera con el protagonista homónimo de *Nazarín*, duda momentáneamente de su posible caracterización genérica: “[S]e abría una ventana [...] y en el marco de ella apareció una figura que, al pronto me pareció de mujer. Era un hombre. La voz, que más que el rostro, nos lo declaró” (Pérez Galdós 2001: 88). Esta momentánea confusión, que atañe también a la etnia y afiliación religiosa del sacerdote, no se reduce tampoco a su persona sino que se extiende al resto de personajes con los que el narrador interactúa durante su visita a la casa de huéspedes en la que reside Nazarín, “situada en una calle cuya mezquindad y pobreza contrastan del modo más irónico con su altísimo y coruscante nombre: calle de las Amazonas” (Pérez Galdós 2001: 78). No es precisamente el de la pobreza y la mezquindad el ambiente en el que normalmente se mueve el narrador y de ahí que se encuentre fuera de lugar, incapaz de ver a su alrededor más que lo que considera especímenes “de gran utilidad para un estudio etnográfico” (Pérez Galdós 2001: 89). El ambiente de carnaval en el que se desarrolla la escena contribuye además a aumentar su aturdimiento inicial. Paradójicamente, esta primera impresión que en el narrador causa ha sido utilizada por la crítica para señalar la ambivalencia que existe, especialmente en lo que respecta a su identidad genérica, en la caracterización del protagonista.

Como personaje, Nazarín ha sido etiquetado, de manera bastante unánime, como un “hombre femenino”. Así lo ha visto Jo Labanyi para quien “Nazarín’s qualities are those associated with the nineteenth-century feminine ideal: asexual, meek, passive, resigned to misfortune to the point of masochism, physically weak and prone to illness” (1992-93: 233). Debido a su condición masculina, le es posible sacar a la esfera pública valores que el discurso liberal burgués consideraba femeninos y que, por esa misma razón, deberían permanecer en la esfera privada del hogar. Contrarios a los intereses particulares de la clase media, son enérgicamente rechazados

por otros personajes puesto que atentan contra “their ethos of achievement, competition and aggression: the ethos, that is, of capitalism” (Labanyi 1992-93: 234). Similar opinión es la mantenida por Akiko Tsuchiya quien, además de concebir la novela como “a critique of the social, political, and representational paradigms of bourgeois capitalist society that are at work in producing peripheral subjects”, ve a Nazarín víctima de una progresiva emasculación que aumenta tanto la confusión en torno a su identidad genérica como al lugar que le corresponde en la sociedad (Tsuchiya 2000: 199). Collin McKinney reconoce, sin embargo, que a pesar de las mencionadas cualidades femeninas, Nazarín da muestra también de atributos masculinos. En su opinión, tal ambigüedad genérica hace que el personaje disfrute y padezca indistintamente de los estereotipos asociados con cada sexo: “As a man he would be viewed as inherently rational. Conversely, his femininity suggests that he could suffer the maladies that are typically interpreted as female, including madness” (McKinney 2010: 141). Con esta ambigua caracterización, señala McKinney, Pérez Galdós estaría poniendo en duda la validez del acto de identificar al individuo valiéndose únicamente de la apariencia física (McKinney 2010: 143). Por su parte, Alan E. Smith ve en la caracterización de Nazarín los mismos órdenes simbólicos, femeninos y masculinos a la vez, que funcionan en la construcción mítica de la figura de Jesucristo, aunque califica las tácitas referencias al género del protagonista como mera anécdota (Smith 1997: 291). En su opinión, más que una insinuación de su feminidad constituyen una atenuación de los atributos de la virilidad convencional y sugiere, acertadamente, interpretarlos como meros indicadores “del unificador hermafroditismo del discurso de su historia” (Smith 1997: 292).

Aunque reproduce las características que el discurso liberal burgués decimonónico consideraba propias de la mujer, equiparar la misión moral adoptada por Nazarín a la feminidad supone tanto partir de una concepción binaria del género como dar por hecho la existencia de un único modelo de masculinidad. Mi lectura, sin embargo, basándose en esos mismos momentos del texto en los que Nazarín es asociado con lo femenino, pretende mostrar cómo Pérez Galdós se sirve de dichos marcadores para recrear lo que podría denominarse “masculinidad religiosa”. El objetivo de este ensayo es señalar la manera en la que en *Nazarín*, la espiritualidad y los valores asociados a ella se constituyen como elementos definitorios de una variedad independiente (la religiosa) en la formulación de la masculinidad y no un simple reflejo (desviado) de los patrones de género tradicionales.

En mi opinión, *Nazarín* muestra la manera en que los modos de ser y comportarse disponibles a través de diferentes variaciones de la masculinidad pueden estar en conflicto con las construcciones genéricas predominantes en la sociedad.

Tras haber sido tradicionalmente considerada una realidad coherente, monolítica y biológicamente determinada, en la actualidad la masculinidad no solo es tratada como una identidad adquirida, sino que además se la supone resultado de unos parámetros socialmente determinados. Puesto que dichos parámetros están condicionados por las particulares variantes históricas en las que se han desarrollado, y se modifican continuamente para adaptarse a nuevos tiempos y realidades, a la hora de dilucidar la manera en la cual la masculinidad ha sido negociada en un determinado momento o lugar, se ha hecho imprescindible reconocer que se trata de una construcción inestable, que presenta fracturas y desviaciones determinadas, entre otros factores tales como la sexualidad, la clase social o la raza. Es ineludible entonces admitir la existencia no de una única manera de ser hombre, sino de múltiples masculinidades que, a la hora de estudiarse, deben ser individualizadas y contextualizadas según las variaciones que presenten en un determinado contexto socio-cultural. Existen, por lo tanto, dentro de una misma sociedad y cultura, múltiples masculinidades que reproducen comportamientos considerados particulares y definitorios para quienes aspiren a pertenecer a determinado subgrupo, pero que pueden parecer apócrifos o postizos para otros. Resulta contraproducente, entonces, como apunta Derek Neal, clasificar a un individuo o grupo como “no masculino” o “feminizado” por no cumplir con los estándares de comportamiento definitorio de un grupo al que es ajeno (2010: 26). Eso parece ser lo que ha ocurrido con *Nazarín*, calificado de femenino, afeminado y emasculado al comparársele con el sistema de valores en los que se basa la masculinidad heterosexual, burguesa y liberal, que no son los que le corresponden a la masculinidad religiosa.

Resulta sorprendente que, tras haberse reconocido la existencia de múltiples maneras de ser hombre tomando como categorías diferenciadoras la raza, la clase social o la orientación sexual, otros aspectos de la identidad individual, como puede serlo la religión, no hayan sido considerados como tales (Bradstock 2000: 4). Aun a pesar de que, como bien señala Jennifer Thibodeaux, este tipo de aproximación crítica contribuya a mostrar las variedades que existen dentro de la masculinidad y “in turn prevents the ‘universalizing’ of the male experience” (2010: 2). Es importante, por

lo tanto, examinar su funcionamiento para determinar cómo es concebida la masculinidad que adopta los preceptos religiosos como norma de comportamiento. Algunas de las novelas de Pérez Galdós, no únicamente la seleccionada aquí, sin duda se prestan a dicho análisis.¹

Una de las múltiples razones por las que los estudios de la masculinidad apenas si han prestado atención o reconocido el importante papel de la religión en la vida de los hombres durante el siglo XIX es la adopción, por parte de historiadores y críticos literarios, de la teoría que asociaba las emociones y la piedad a lo femenino mientras que la racionalidad y la carencia de sentimientos religiosos los concebía exclusivos de la masculinidad (Bradstock 2000: 3). Este parece ser el punto de partida que ha tomado el sector de la crítica que señala a Nazarín como ejemplo de “masculinidad desviada”. Esta línea de investigación se sostiene en la idea de que durante el siglo XIX la creencia en la ciencia y el progreso social había sustituido de manera gradual al cristianismo como directriz normativa. Como señala Yvonne Maria Werner, fue entonces cuando se propició la asociación entre la práctica religiosa con la feminidad, ganando mayor aceptación además la idea de que la religión era un asunto privado (2011: 7). Sin embargo, como advierte George L. Mosse, la influencia del cristianismo en la creación de la masculinidad no debe ser subestimada (1996: 48). El cristianismo continuaba controlando la moralidad “even if it was often merely a metaphor for those rules of comportment society considered essential” (Mosse 1996: 48). No debe considerarse, por lo tanto, a la religión una realidad aislada del tejido social puesto que al tiempo que se constituía como una experiencia individual y privada mantenía una importante presencia institucional.

Por lo tanto, sin que pueda negarse el aumento del compromiso religioso por parte de la mujer y el consecuente distanciamiento de la Iglesia y la religión de los hombres, idea expresada también por algunos de los personajes creados por Benito Pérez Galdós, “[b]ourgeois liberalism [...]

1 No resulta complicado observar el impacto que la duda, la pérdida o el reencuentro con la fe religiosa tiene en algunos de los personajes masculinos galdosianos. Destacan el León Roch de *La familia de León Roch* (1878), el Pedro Polo de *Tormento* (1884), el protagonista homónimo de Ángel Guerra (1891-2), el José Antonio de Urrea de *Halma* (1895), por citar unos pocos. Aunque un análisis superficial no es suficiente para constatar la serie de patrones distintivos entre todos estos personajes masculinos, sí es posible concluir que ninguno de ellos adopta una posición de indiferencia ante el asunto de la religiosidad individual. La particularidad del protagonista de *Nazarín* es que se trata de un sacerdote mientras que estos otros personajes mantienen una relación laica con la religión, distinción importante por la que algunas de los requisitos definitorios de la masculinidad religiosa (el celibato, por ejemplo) deban ser matizados.

is certainly of crucial importance for the political developments of the period, yet it accounted for only a minority of the population” (Werner 2011: 9). Y puesto que el cristianismo continuó sirviendo como base normativa de la sociedad, ideales cristianos como la humildad, la abnegación y la piedad, consideradas cualidades femeninas en el discurso hegemónico de la clase media liberal, fueron a la vez atribuidas a la masculinidad cristiana y por lo tanto, formaron parte de la vida de los hombres (Werner 2011: 10). Eso es precisamente lo que puede observarse en *Nazarín*. Las actitudes y acciones religiosas consideradas femeninas según el discurso hegemónico burgués fueron recodificadas en el discurso religioso como lo muestran los manuales dirigidos específicamente a este grupo, según se verá más adelante. De entre las estrategias de recodificación destacan las que trataron de modificar “[r]eligious actions, attitudes, and people regarded as feminine, weak, and submissive in the hegemonic bourgeois discourse [...] into something masculine, strong, and heroic, and vice versa” (Werner 2011: 13). Como consecuencia, el hombre que rechazaba acudir a la Iglesia ya no era necesariamente admirado por su supuesta independencia, sino que fácilmente podía tachársele de falto del coraje necesario para cumplir con sus obligaciones espirituales (Werner 2011: 13). De esta manera, aunque la adopción del cristianismo como base de comportamiento suponga, desde el punto de vista del patriarcado burgués, una negación o desviación de los patrones de género existentes y de lo que se esperaba de los hombres, es necesario considerarla una variable independiente que opera bajo unas normas ajenas a las sancionadas por el liberalismo burgués. Como se verá más adelante, las pautas que rigen el comportamiento masculino, en el caso de la masculinidad clerical como la representada por *Nazarín*, difieren de estas. De la misma manera que se ha servido de manuales de conducta para determinar dichas normas de comportamiento masculino, tanto el discurso religioso como la literatura dirigida a sacerdotes resulta un buen punto de partida para establecer los códigos de conducta apropiados para este grupo.

De las cuarenta recomendaciones que componen los *Avisos a un sacerdote que acaba de hacer los ejercicios de San Ignacio* (1847), en la número tres alude su autor, Antonio María Claret, al “poder divino” que le es conferido al clero con la atribución, entre las demás funciones, del “ministerio del sacrificio, el ministerio de la reconciliación de los pecados con Dios y el ministerio de la divina palabra” (1847: 3-4). El desempeño digno de estos ministerios requiere del sacerdote “una santidad excelente” que le sitúa en

un estadio “superior al pueblo en méritos y santidad” (Claret 1847: 4). A su vez, la unicidad que la orden sacerdotal imbuye requiere de quien la recibe “ser más rico en gracias y resplandecer más en virtud que los otros” (Claret 1847: 5). La “limpieza de pecado y eminencia de virtud” le garantiza esa santidad que le viene de haber aceptado a Jesucristo como modelo de comportamiento y por tenerle siempre “en los pensamientos, en los afectos, en las palabras, en las obras y en el parecer” (Claret 1847: 5). Puesto que debe pensar siempre en el cumplimiento de “los sagrados cánones de la Iglesia”, Claret aconseja al aspirante a buen sacerdote fortalecerse ante las tentaciones y combatir cualquier desorden en sus pasiones mediante la estricta oración y la penitencia (1847: 5).² Entre las funciones del buen sacerdote Claret alaba la dedicación al socorro de los pobres, llegando a sugerir otorgarles preferencia “a los pecadores, a los enfermos, a los pobrecitos y a los párvulos” (1847: 16). A estos “desgraciados” debe buscárseles activamente “en el confesionario, en la enseñanza de la doctrina cristiana, en los hospitales, en las cárceles, etc.” (Claret 1847: 16). No se trata de asumir únicamente el papel de guía espiritual, sino que el sacramento requiere también desarrollar otras habilidades: la pericia de un médico, que le permita identificar en el pecador cualquier posible “enfermedad” espiritual; del saber de un maestro, capaz de disipar con la doctrina las tinieblas que observe en el entendimiento de sus feligreses; y de la rectitud de un juez, para no desatender su misión como administrador de la ley divina. Además

2 Entre las medidas que debe tomar el sacerdote para salvaguardar su integridad Claret destaca otras menos relacionadas con “lo espiritual”, pero que hablan del interés del autor por establecer las pautas de comportamiento que deben dirigir las acciones del clero, no de un modo muy diferente a como los manuales de conducta decimonónicos intentaban regular el comportamiento del buen ciudadano. Se les recomienda evitar “casas sospechosas” a las que no ha sido reclamado y a guardarse “de conversar por pasatiempo con las mujeres, aunque sean parientas o hijas espirituales” (Claret 1847: 8). En esta línea, debe el buen sacerdote evitar familiaridad con “los secuaces del mundo” rehusando formar parte de costumbres o divertimentos tales como “teatros, bailes, festines, juegos de suerte, cacerías estrepitosas, etc.” (Claret 1847: 8). Le recuerda Claret también que debe mantener continuamente la compostura del rostro y los movimientos del cuerpo dentro de lo marcado por “la santidad” de su grado, prestando siempre atención al comportamiento de “los sentidos corporales, particularmente los ojos, los oídos y la lengua”, siéndole más conveniente encerrarse en el silencio que hablar a no ser para transmitir palabras edificadoras (1847: 9). Debe ser además, el buen sacerdote, moderado con su cuerpo y huir de “toda delicadeza y refinamiento mundano” (Claret 1847: 9). Los “negocios seculares” no deben formar parte de sus costumbres porque “desdican mucho del soldado de Cristo”, especialmente si se puede darse el caso de que le confundan con un “factor, secretario, mayordomo, procurador grandes, y [...] andando por plazas, mercados y ferias” (Claret 1847: 10).

de profesar continuamente un aire de humildad, a ojos de Claret un buen sacerdote debe presentarse ante los fieles

a imitación de [su] divino Maestro, como un dechado perfecto de santidad y virtud: que vean en [él] una viva imagen de aquel divino ejemplar los secuaces del mundo, y así se avergonzarán de su vida disoluta y sensual; los buenos se sentirán animados y estimulados a perfeccionarse en la virtud, y los enemigos del nombre cristiano, cuando no se conviertan, respetarán a lo menos [su] estado sacerdotal (Claret 1847: 29).

Como se verá más adelante, son precisamente estas actitudes de médico, maestro y juez las que asume Nazarín durante su peregrinaje. También el mismo deseo de auto-afirmación como ejemplo de santidad y perfección al que, según Claret, debe aspirar cualquier sacerdote que quiera cumplir con su verdadera función de discípulo de Jesucristo, caracterizará a Nazarín a pesar de que él, cumpliendo con su voto de humildad, niegue continuamente que sea ese su objetivo.

Refiriéndose al período comprendido entre finales del siglo XVIII y mediados del siglo XX, Noël Valis menciona la existencia de una doble actitud surgida en respuesta a los movimientos seculares que amenazaban la integridad del catolicismo español. Como consecuencia, es posible observar en determinados textos literarios un renovado interés hacia lo religioso que Valis denomina “a special form of sacred realism” (2010: 5). Al tiempo que experimentan con nuevas estructuras narrativas, determinados autores exploran temas ético-religiosos que a la vez pueden dar muestra tanto de sus creencias individuales como de preocupaciones sociales (Valis 2010: 5). Sin negar el choque histórico entre secularización, que en el caso de España, viene de la mano de la incipiente modernización, y la religión, sino con el objetivo de analizar el grado de relación que existía entre ambas, Valis menciona a Leopoldo Alas (Clarín) y al propio Pérez Galdós como ejemplos de intelectuales que no fueron totalmente contrarios a lo religioso sino que volvieron la vista, como otros muchos escritores liberales, hacia “a sacred ground of sociability and the possibility of individual redemption” (2010: 9). La búsqueda de este espacio en el que la socialización, entendida aquí como la entrega del individuo a la comunidad para salvaguardarla de injusticias mirando por los desfavorecidos, unida a la redención individual, es la que dirige la peregrinación que inicia Nazarín. La “crisis de fe”, a la manera entendida en su siglo y no tanto de su fe individual, representa el

desencanto de Pérez Galdós hacia la desequilibrada e injusta modernización del país que deja desamparados a parte importante de la población.³

Aunque la piedad religiosa fuera vista como una característica deseable en la mujer y vergonzosa en el hombre, el desdén hacia la fe no caracteriza totalmente la representación de la masculinidad en la obra de Pérez Galdós. La mera presencia en muchas de sus novelas, aun en las ocasiones en las que es utilizado para condenar el fanatismo o la ineficacia del dogma como modelo de comportamiento, o para mostrar la hipocresía de una sociedad que se define católica pero que se ha alejado tanto de los preceptos cristianos que ni llega a reconocerlos cuando se la enfrenta a ellos, es prueba suficiente de la importancia del debate en torno al tema religioso, al modo mencionado por Noël Valis, incluso en un contexto tan marcadamente anticlerical como el siglo XIX español y en un autor de manifiesto talante liberal como Pérez Galdós. Como se ha señalado ya, el caso de Nazarín ilustra de manera obvia la posibilidad de una inclinación de la masculinidad hacia lo espiritual. El deseo de autoafirmarse como ejemplo de santidad y perfección, aspiración que debe guiar a cualquier sacerdote que desee cumplir, al modo expuesto por el Padre Claret, con su verdadera función de discípulo de Jesucristo, es el mismo que inspira el comportamiento de Nazarín. Describir la masculinidad religiosa requiere entonces la búsqueda de nuevas caracterizaciones que recojan y pongan de relieve las particularidades de este grupo. Las características que Pérez Galdós le atribuye no reproducen exactamente las mismas que conforman la masculinidad hegemónica burguesa sino que le son otorgados determinados rasgos que, paradójicamente, el mismo ideario burgués utilizaba para identificar lo femenino. Si bien según el ideal burgués, explicitado también en esta novela como se verá más adelante, la religión “feminiza” al hombre, tratados como el del Padre Claret mencionado anteriormente, explicitan

3 Noël Valis ve en Pérez Galdós un deseo filantrópico que oculta y reconduce lo espiritual mientras denuncia las distinciones de clase y la miseria social, demostrando que, en su caso, la cuestión religiosa estaba en el centro de la cuestión social, puesto que la religión había fallado en la lucha con la modernización. Aunque Valis no se ocupa de analizar *Nazarín* como ejemplo de esto, su adscripción a esta visión es más que válida. Por otro lado, para señalar lo que ella denomina una visión “mostly sectarian” por parte de Galdós en cuanto al tema religioso, se sirve de una cita de Ángel Valbuena Prat: “He [Ángel Valbuena Prat] singled out Galdós as ‘the most typical case of the sign of contradiction in the nineteenth century.’ Though in his view mostly sectarian, the novelist nonetheless discloses an underlying Catholic vision of things in *Nazarín*. Galdós resembled the orator Castelar, who appeared at times ‘to approach the Christian faith through a secret and unconscious sympathy’” (Valis 2010: 239).

las reglas de comportamiento deseadas no solo para los clérigos sino para cualquier individuo, también los hombres, que abrace la fe cristiana. Precisamente, de tenerse en cuenta las normas de conducta explicitadas en el manual claretiano, *Nazarín* se erigiría como ejemplo casi perfecto de lo que constituiría la masculinidad religiosa. Por lo tanto, independientemente de cuál sea el resultado final o las características físicas de quien la lleva a cabo, la misión nazarista no puede ser explicada como simple resultado de llevar a la práctica “attitudes conventionally regarded as ‘proper’ to women” (Labanyi 1992-93: 226). Por lo tanto, la acusación de feminización, basada no solo en la supuesta carencia de atributos masculinos, sino también en la reproducción de comportamientos considerados femeninos, ignora en la caracterización del personaje su condición de sacerdote católico, realidad que le exime del cumplimiento de las normas de comportamiento asociadas a la masculinidad hegemónica burguesa. El rechazo a la violencia como respuesta al mal causado por otros o la sumisión al misticismo religioso, supuestas pruebas contundentes de la carencia de atributos masculinos, constituyen sin embargo normas de comportamiento impuestas por el dogma.

El deseo de *Nazarín* por regresar a un entendimiento primitivo de la religión y la recuperación de la misión evangelizadora acorde a las enseñanzas de Jesucristo y de la Iglesia católica le acarrea ser considerado un loco por parte de sus contemporáneos. El ideario sobre el que basa su particular modo de actuación se lo expone primero al narrador ante quien se descubre poseedor de una serie de convicciones dogmáticas y conocedor también de asuntos de índole más humana que le vienen de la observación atenta de la sociedad y la naturaleza. Es en esta conjunción de conciencia, razón y conducta, según él mismo sostiene, que se afianza su entendimiento del mundo y la fe. En las relaciones sociales propone la adopción de una pasividad resignada como única respuesta posible a injurias, robos o calumnias. La supervivencia individual debe ser confiada a la caridad y limosna del prójimo.⁴ La noción de que la sociedad al completo debe renun-

4 La supervivencia individual, en cambio, debe ser confiada a la caridad y limosna del prójimo. *Nazarín* delega el sostenimiento de su proyecto en la estructura del mismo sistema del que reniega. Acceder a esa caridad que garantizaría su propia existencia individual depende de la voluntad ajena, de quienes no lo hayan abandonado todo para alcanzar la pureza de espíritu a la que él aspira y que considera le garantizará la salvación eterna. Irónicamente, el ejercicio de la caridad requiere la existencia tanto de quien la recibe como de quien la ejerce, con el consiguiente riesgo de condena eterna para quienes no renuncian a los bienes materiales, de cuya disposición, sin embargo, necesita el ejercicio caritativo.

ciar a la propiedad privada y abrazar la pobreza solo podría asumirse socialmente de adoptarse un programa religioso como el nazarista, que fomenta el valor de la resignación. Precisamente, por consistir en la interpretación literaria de las enseñanzas de Jesucristo, la “revolución” que propone Nazarín requiere el rechazo de los avances materiales e intelectuales alcanzados por la sociedad burguesa y que se dé prioridad a actitudes más cristianas tales como el amor al prójimo, la pobreza y la falta de resistencia ante el mal. Su enajenación provendría de la falta de coherencia entre su deseo por restablecer normas de comportamiento y dogmas “caducos”, y los valores asentados en una sociedad supuestamente “avanzada.” No dispuestos a renegar de los avances sociales y tecnológicos obtenidos, en vez de admitir su irremediable alejamiento de la verdad evangélica que dicen profesar, cuestionan la sensatez de cualquiera que ose interpretarla literalmente.

El debate acerca de la viabilidad del ideario expuesto por Nazarín, que tras su visita a la casa de huéspedes en la que vivía el sacerdote entabla el narrador y un amigo reportero que lo acompaña, adelanta la discusión acerca de la posible locura o cordura del protagonista que se retoma posteriormente en la novela. El reportero ve en la actitud de Nazarín gandería y parasitismo. En su opinión, la pasividad que muestra el sacerdote no solo sobrepasaría los límites del ideal cristiano, sino que estaría además en contra del indiscutible principio burgués de que la sociedad moderna y los adelantos logrados garantizan al individuo la construcción de su propio destino dentro del engranaje social: “[E]n estos tiempos en que cada cual es hijo de sus obras” (Pérez Galdós 2001: 109). El propósito de Nazarín consiste, sin embargo, en reformar una sociedad en la que los avances de la modernización no habrían logrado la homogeneización esperada, sino más bien lo contrario, habría contribuido a la creación de mayores diferencias entre las clases puesto que el desarrollo individual estaría condicionado por la posibilidad de acceder a una modernización para la cual no todos parten en igualdad de condiciones. La visión aburguesada del reportero le impide ver en el ideario nazarista nada más allá del supuesto parasitismo que la sociedad “tutora y enfermera” está obligada a condenar para evitar la corrupción del resto del tejido social (Pérez Galdós 2001: 109). En su opinión, el “altruismo desenfrenado” de Nazarín, es decir, el ejercicio individual de la caridad, solo puede servir para crear “una granjería indecente” puesto que no contribuye con su trabajo al bienestar común y olvida que “[l]a ley social, si se quiere cristiana, es que todo el mundo trabaje, cada cual en su esfera” (Pérez Galdós 2001: 110). La misión político-social de

Nazarín, con la que se opone a los valores adoptados por la sociedad capitalista burguesa, es un rasgo distintivo de la masculinidad que representa. Junto a la debilidad o sumisión que transmite el sacerdote conviven la misma fortaleza y determinación racionalizada que la misma tradición asocia con lo masculino.

Al mismo tiempo, Nazarín promueve una serie de valores demasiado alejados de la ideología burguesa y en extremo perjudiciales para el desarrollo social promovido por la modernización y el capitalismo como para que puedan ser ratificados por el conjunto de la población. De ahí los detractores con los que se encuentra a lo largo de su peregrinaje. No se aleja, sin embargo, del comportamiento que debía adornar a los sacerdotes según las enseñanzas claretianas. Al ostracismo al que es relegado Nazarín, incomprendido por una sociedad incapaz de concebir la caridad cristiana en sus propios términos, propicia su decisión de abandonar Madrid. La determinación de abandonarlo todo por una vida alejada de cualquier comodidad material y la búsqueda del bienestar común a costa del sacrificio personal surge en Nazarín tras una profunda meditación. La debilidad de su apariencia externa contrasta, sin embargo, con un interior “robustecido de cristianas virtudes” sobre el que cimenta decisiones como la adopción del voto de pobreza o el abandono de la civilización y cuantos artificios la constituyen para buscar refugio en la naturaleza (Pérez Galdós 2001: 157).

La purificación del espíritu solo la comprende a través de la adopción de una vida ascética y de penitencia. Se trata de salir premeditadamente al encuentro de penalidades, miserias y situaciones de malestar que le garanticen la purificación del alma y la salvación eterna. Aunque es consciente de no estar actuando de una manera ortodoxa, se sabe, sin embargo, conforme a una doctrina que es señalada en su conciencia, “con una claridad imperativa”, por la misma divinidad y que, por lo tanto, le es imposible obviar (Pérez Galdós 2001: 169). En el sufrimiento físico y espiritual reside, para Nazarín la justificación de la penitencia. Su particular entendimiento de la religiosidad, basado en el cristianismo primitivo, le lleva a concluir que la búsqueda consciente de “desventuras” es la única manera de garantizar la redención. Esta búsqueda consciente de situaciones con las que hacer penitencia le lleva a presentarse ante D. Pedro de Belmonte, “donde le daba el corazón que encontraría algún padecimiento grande, o cuanto menos, castigos, desprecios y contrariedades, ambición única de su alma” para reprocharle lo déspota de su comportamiento con el prójimo (Pérez Galdós 2001: 206). La propensión de D. Pedro a la cólera le coloca

en peligro de pecado mortal, lo que obliga a Nazarín a intervenir, dispuesto a “amonestar a los que yerran” para educarles en la búsqueda del amor divino mediante el arrepentimiento por los pecados cometidos (Pérez Galdós 2001: 214).

El interrogatorio al que D. Pedro somete a Nazarín permite al sacerdote ampliar la exposición de su ideología que había iniciado en su conversación con el narrador y el reportero al inicio de la novela. Se muestra convencido de que el desengaño y la fatiga que la humanidad sufre a causa de las “especulaciones científicas” están dando paso a una “feliz reversión hacia lo espiritual” debido a la incapacidad de la ciencia de dar una respuesta efectiva a los problemas materiales y espirituales que acechan al individuo (Pérez Galdós 2001: 211). Desde el punto de vista de Nazarín, “los progresos de la mecánica” no han conseguido más que contribuir a la desdicha de la humanidad, causando “los desequilibrios del bienestar más crueles” (Pérez Galdós 2001: 211). La única solución a la desigualdad social creada por la modernización pasa por encauzar a la humanidad hacia “la única fuente de la verdad, la idea religiosa, el ideal católico, cuya permanencia y perdurabilidad están bien probadas” (Pérez Galdós 2001: 211). Una vez constatada la falta de capacidad de la filosofía y la política como vehículos para lograr mejoras sociales, Nazarín reclama la necesidad del encumbramiento de un moderno Moisés que “no puede salir sino de la cepa religiosa” (Pérez Galdós 2001: 222).⁵ La salvación de la humanidad está en la mano de aquellos como él, quienes guiados por su fe, estén dispuesto a ponerse a disposición de los menos afortunados: “Para patentizar los beneficios de la humanidad, es indispensable ser humilde, para ensalzar la pobreza, como el estado mejor, hay que ser pobre, serlo y parecerlo” (Pérez Galdós 2001: 224). En opinión de Nazarín, una evangelización efectiva requiere, por lo tanto, la renuncia “a los artificios de la Historia”, el abandono del progreso “civilizador” de la modernización, a favor de la asunción de una ‘verdad elemental’ como la que él mismo adopta (Pérez Galdós 2001: 233). Las desigualdades sociales serán resueltas una vez que la humanidad renuncie

5 La filosofía no es para Nazarín más que un juego baladí de conceptos y palabras que parten del vacío existencial para aportar a la humanidad sofoco y desaliento. La política, tras haber garantizado la libertad, los derechos individuales, etc., ha agotado su función “sin que por eso la humanidad haya descubierto el nuevo paraíso terrenal” (Pérez Galdós 2001: 222). Para la mejora social que para unos pocos ha supuesto la política, capaz de encumbrar “las nulidades a medianías, y de las medianías a notabilidades, y de las notabilidades a grandes hombres” ha sido el precio a pagar por otros muchos con su hambre y desesperación (Pérez Galdós 2001: 222).

de común acuerdo a los bienes materiales y acceda a una (no muy masculina) inacción. Se trata, una vez más, de adoptar una postura de resignación absoluta ante el mal, de entrega sin paliativos a la pobreza puesto que “del amor a la pobreza tiene que salir el consuelo de todos y la igualdad ante los bienes de la Naturaleza” (Pérez Galdós 2001: 224). La visión utópica (y la ambición) de Nazarín le lleva a desear trascender más allá de sí mismo y buscar la salvación de la humanidad: “No me contento con salvarme yo solo: quiero que todos se salven, y que desaparezcan del mundo el odio, la tiranía, el hambre, la injusticia; que no haya amos ni siervos, que se acaben las disputas, las guerras, la política” (Pérez Galdós 2001: 224).

A pesar de la admiración que confiesa sentir por Nazarín, su interlocutor, D. Pedro, no comparte su deseo de renunciar a su posición actual. La dificultad a la hora de deshacerse de tradiciones o de corregir los defectos de carácter resultado del paso de los años y, especialmente, del recelo a privar el cuerpo de costumbres arraigadas son las excusas con las que se disculpa ante Nazarín. Su actitud refleja la misma falta de interés mostrada por la sociedad beneficiada por la modernización a la hora de renunciar a sus comodidades por el bien común al modo propuesto por la ideología nazarista. Aunque reconoce la suerte que supone “para los que no somos buenos, que existan seres perfectos como usted, prontos a interceder por todos, y a conseguir con sus estupendas virtudes, la salvación propia y ajena”, D. Pedro prioriza su bienestar físico sobre la promesa de la salvación eterna del alma (Pérez Galdós 2001: 233). Para que Nazarín pueda aspirar tanto a su propia salvación como a la de la humanidad, es imprescindible la existencia de individuos con la actitud de D. Pedro. El intrínseco egoísmo que transmite la actitud de D. Pedro es perfectamente equiparable al ansia de transcendencia de Nazarín. La ambición del sacerdote se sustenta en la idea de “encontrar el mal humano, para luchar con él y vencerlo” (Pérez Galdós 2001: 237). Aunque sea presentado como altruista puede observarse cierta obsesión malsana en la búsqueda de situaciones extremas de las que salir redimido. Cubiertas las necesidades más básicas, lo demás debe ser ofrecido a la caridad puesto que, desde su perspectiva, corresponde al “caudal inmenso y las inagotables provisiones de la conformidad cristiana” saciar los apetitos y hacer más llevadero cualquier posible infortunio (Pérez Galdós 2001: 236).

Esta (malsana) obsesión por el sufrimiento lleva a Nazarín y su séquito a prestar su ayuda para combatir la epidemia de viruela que sufren los habitantes de un pueblo por el que atraviesan. Una vez que comprueban

que la situación no es tan mala como esperaban, enseguida se animan a trasladarse a la población vecina solo porque allí la situación parece ser de extrema gravedad. El malestar inicial que muestran Beatriz y Ándara, sus discípulas, ante la visión de los enfermos, es inmediatamente recriminado por Nazarín. Les reconviene por no haber experimentado hasta entonces más que la versión halagüeña y bonita del cometido religioso mientras que él parece ya “connaturalizado con la fétida atmósfera de las lóbregas estancias, con la espantable catadura de los enfermos y con la suciedad y la miseria” (Pérez Galdós 2001: 236 249). La diligencia con la que ofrece socorro a quien lo necesita le convierten en un “héroe cristiano” dotado de una resistencia física que iguala su increíble arrojo espiritual. La resistencia y el vigor que demuestra ejerciendo de enfermero, cualidades que la tradición asumiría como muestra indiscutible de la masculinidad, contradicen sin embargo la supuesta debilidad de su apariencia física.

A pesar de que sus acciones no son más que la interpretación literal y puesta en práctica de las enseñanzas de la primitiva fe cristiana, el prójimo al que pretende evangelizar es incapaz de identificarlas en él y tilda sus acciones de locura. La sociedad de la España decimonónica no está dispuesta a aceptar la llegada de un nuevo Mesías y mucho menos si viene equipado con el mismo plan de reforma social basado en los conceptos de caridad y concordia del original. Esta actitud la adopta en la novela el alcalde del pueblo al que llega el grupo de Nazarín tras ser apresados por la Guardia Civil, al estar él y Ándara reclamados por el juez de la Inclusa. No sin cierto grado de ironía presenta Pérez Galdós al alcalde como hijo de la Ilustración y del siglo XIX, afanado en convencer a Nazarín de lo erróneo de su postura:

Véngase a razones, y haga caso de mí, que soy hombre muy práctico, y aunque me esté mal en decirlo, con sus miajas de ilustración, hombre algo corto de latines, pero muy largo de entendederas [...] ¿Y cómo he de creer yo que un hombre de sentido, en nuestros tiempos prácticos, esencialmente prácticos, o si se quiere, de tanta ilustración, puede tomar en serio eso de enseñar con el ejemplo todo lo que dice la doctrina? ¡Si no puede ser, hombre, si no puede ser, y el que lo intente, o es loco, o acabará por ser víctima...! (Pérez Galdós 2001: 293).

Muestra el alcalde su total incompreensión hacia las ínfulas religiosas de Nazarín, sin cabida en lo que él considera “el siglo del progreso”, época en la que los adelantos modernos deberían haber erradicado “de todo el fanatismo de la antigüedad” (Pérez Galdós 2001: 294). A pesar de reconocer sin

ambages tanto el beneficio del componente utilitario de la religión, como su función social y su importancia en la tradición cultural, asegura negarse a creer “cosas que están bien para las mujeres, pero que no debemos creerlas los hombres” (Pérez Galdós 2001: 295).⁶ Puesto que la finalidad última del hombre contemporáneo debe ser garantizar su propia supervivencia, el alcalde incita a Nazarín a dejar de lado sus ínfulas religiosas, convencido de que únicamente a través del progreso industrial y capitalista está garantizada la conservación de las estructuras sociales:

Y en este siglo ilustrado, ¿a qué tiene que mirar el hombre? A la industria, a la agricultura, a la administración, al comercio. He aquí el problema. Dar salida a nuestros caldos, nivelar los presupuestos públicos y particulares... que haya la mar de fábricas... vías de comunicación... casinos para obreros... barrios obreros... ilustración, escuelas, beneficencia pública y particular... ¿Y dónde me deja usted la higiene, la urbanización y otras grandes conquistas? Pues nada de eso tendrá usted con el misticismo, que es lo que usted practica; no tendrá más que hambre, miseria pública y particular... (Pérez Galdós 2001: 295).

Frente al dominio dialéctico de Nazarín, el alcalde apela a “argumentos que recordaba de sus vanas y superficiales lecturas” e intenta convencer al sacerdote de la única manera en la que podría convencer a sus contemporáneos sería llevando a cabo “un par de milagros, de los gordos”, como dotar al pueblo con un puente nuevo y con el ferrocarril que demandaba (Pérez Galdós 2001: 294). Deja claro el alcalde que la puesta en práctica de las enseñanzas de Jesucristo solo puede ser vista por la sociedad “ilustrada” como blasfemia, herejía e idolatría, no contra la religión en sí, sino todavía peor, contra el proceso modernizador.

La tranquila serenidad que muestra durante el debate con el alcalde contrasta con la actitud que Nazarín adoptará más adelante hacia los presos que le acompañan de regreso a Madrid. Las irreverencias de estos contra la fe cristiana provocan que pierda su estoicismo característico y estalle en cólera contra quienes le infaman. La “hombría”, en el sentido más tradicional, resurge en Nazarín una vez que su verdadera naturaleza, reprimida hasta entonces por virtud de un continuado ejercicio de raciocinio, se ve

6 Paradójicamente, su particular visión de la religión le permite creer en dogmas como la Santísima Trinidad, “aunque ni los primeros matemáticos la comprenden”, aceptar la existencia de las bulas y también del más allá, el uso del latín en la liturgia, y sostener al mismo tiempo la necesidad de deshacerse del clero parroquial, episcopal y cardenalicio (Pérez Galdós 2001: 295).

estimulada por la violencia externa que acaba por contradecir, contra todo pronóstico, la ideología adoptada. El sacerdote, que al fin y al cabo “[e]ra hombre, y el hombre en alguna ocasión había de resurgir en su ser, se rebelaba contra sus agresores” (Pérez Galdós 2001: 316). A la violencia con que responde al ataque le sigue el acto de perdón: “Por primera vez en mi vida, me cuesta trabajo decir a mis enemigos que les perdono: pero os lo digo, [...] sin efusión del alma, porque es mi deber de cristiano decíroslo... Sabed que os perdono, [...] sabed también que os desprecio, y me creo culpable por no saber separar en mi alma el desprecio del perdón” (Pérez Galdós 2001: 317). El acto de perdón a las ofensas contra su persona no supone en sí un sometimiento (femenino), sino que requiere de un inmenso valor por su parte. Al final controla su cólera y recupera toda su mansedumbre cristiana, “sin cólera, sin instintos de odio y venganza” (Pérez Galdós 2001: 319). De querer analizarle siguiendo los estándares tradicionales de la masculinidad, el valor y la fortaleza de Nazarín residen precisamente en su capacidad para la contención de los instintos primitivos que conducen al hombre a lo que él considera una violencia injustificada. El acto de perdón a quienes le han infringido daño le proporciona la trascendencia que busca puesto que “[s]er león no es cosa fácil; pero es más difícil ser cordero, y yo lo soy” (Pérez Galdós 2001: 319). La verdadera hombría la muestra, como predicaba, mediante el esfuerzo de contención de una naturaleza perfectamente capaz de responder con agresividad pero que prefiere mantener racionalmente sujeta. La capacidad de autocontrol de Nazarín le acerca inevitablemente una vez más a la masculinidad tradicional burguesa que exigía de sus acólitos el mismo dominio de las pasiones.

Por lo tanto, la ambigüedad genérica con la que es caracterizado ya desde el principio de la novela, no parece ser un argumento válido más que para considerar a Nazarín como un personaje que se desvía de los patrones de la masculinidad hegemónica burguesa. Cualidades como la compasión, la piedad, etc., no le convierten en un “hombre femenino”, sino que resultan en cambio apropiadas para su caracterización como hombre religioso según los preceptos de la época. El afán que muestra a la hora de salir al mundo como moderno quijote y contribuir a su reforma, la reflexión política y social que tal decisión acarrea, añaden nuevas capas al carácter del protagonista que permiten rebatir la caracterización que le había otorgado la crítica. La manera de evitar esta caracterización pasa también por dejar de ver al género como una serie de opuestos irreconciliables (agresividad, fortaleza física, sexualidad incontrolada frente a pasividad, debilidad, su-

misión, etc.) para entenderlo como un conjunto de prácticas cuya adopción o rechazo individual no garantiza ni la pertenencia ni la exclusión sin matices de un género biológico determinado.⁷ La representación de la masculinidad en *Nazarín* constata que Pérez Galdós otorga al protagonista una serie de valores que lo alejan irremediabilmente de comportamientos esperables de la masculinidad hegemónica, mientras que mantiene otros que lo acercan. A pesar de otorgar una valía excepcional a la vertiente espiritual del hombre la opone a la vez a los principios del liberalismo burgués, enfrentando a personajes que sostienen ambas posturas. La recriminación que los personajes contrarios se basa en el obstáculo que su actitud supone para la consecución de objetivos de mayor trascendencia para el desarrollo social, “distráidos” como están atendiendo a la observancia religiosa. Sin embargo, ni siquiera el argumento de la falta de éxito del proyecto iniciado por Nazarín, puede esgrimirse para poner en duda la validez de su misión. Nazarín “fracasa” al encontrarse con la oposición de la sociedad, no por querer sacar a la esfera pública valores femeninos, sino valores religiosos de reforma social, porque su empresa choca frontalmente con los intereses de una sociedad que hace caso omiso a los valores de justicia social, igualdad, distribución de la riqueza o la cuestión de la pobreza. La lucha por el logro de estas mejoras sociales demanda renegociar el significado de la masculinidad que, de querer simplificarlo echando mano de las (caducas) asignaciones genéricas tradicionales, requiere el equilibrio entre la acción masculina y la espiritualidad femenina o, mejor aún, un nuevo modo de ser hombre entre el amplio abanico de posibilidades existentes.

Referencias bibliográficas

- BRADSTOCK, Andrew (2000): *Masculinity and Spirituality in Victorian Culture*. New York: St. Martin's Press.
- CLARET, Antonio María (1847): *Avisos a un sacerdote que acaba de hacer los ejercicios de San Ignacio: a fin de conservar el fuego que el divino espíritu haya encendido en su corazón*. Barcelona: Imprenta de los Herederos de la Viuda Pla.

7 Desde esta perspectiva, incluso el celibato, virtud esencial con la que debería cumplir cualquier sacerdote según el código de comportamiento claretiano, característica que sin embargo se ha interpretado como símbolo de su menoscabada masculinidad, constituye en realidad un logro para Nazarín.

- LABANYI, Jo (1992-1993): "Representing the Unrepresentable: Monsters, Mystics, and Feminine Men in Galdós's *Nazarín*". En: *Journal of Hispanic Research*, vol. 1, pp. 225-238.
- McKINNEY, Collin (2010): *Mapping the Social Body: Urbanization, the Gaze, and the Novels of Galdós*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- MOSSE, George L. (1996): *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. New York: Oxford University Press.
- NEAL, Derek (2010): "What Can Historians Do with Clerical Masculinity? Lessons from Medieval Europe". En: Thibodeaux, Jennifer D. (ed.): *Negotiating Clerical Identities. Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 16-36.
- PÉREZ GALDÓS, Benito (2001): *Nazarín*. Madrid: Castalia.
- SMITH, Alan E. (1997): "Nazarín, masculino, femenino: Aspectos de la imaginación mitológica galdosiana". En: *Revista Hispánica Moderna*, vol. 50, n.º 2, pp. 290-298.
- THIBODEAUX, Jennifer D. (ed.) (2010): *Negotiating Clerical Identities. Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages*. New York: Palgrave Macmillan.
- TSUCHIYA, Akiko (2000): "Peripheral Subjects: Policing Deviance and Disorder in *Nazarín* and *Halma*". En: *Letras Peninsulares*, nº 13, pp. 197-208.
- VALIS, Noël (2010): *Sacred Realism: Religion and the Imagination in Modern Spanish Narrative*. New Haven: Yale University Press.
- WERNER, Yvonne Maria (2011): *Christian Masculinity: Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*. Leuven: Leuven University Press.